

Izvorni članak UDK 130.2: 174.7
 Primljeno 29. 12. 2007.

Ankica Čakardić

Sveučilište u Rijeci, Filozofski fakultet, Omladinska 14, HR-51000 Rijeka
acakardic@ffri.hr

Prije-ugovorno stanje i moderni red

Sažetak

Uvodno, vremenski i sadržajno pokušavamo odrediti pojam Moderne u odnosu na suvremene pokušaje postuliranja postmodernizma. Kako je središnja pozicija rada problem »univerzalizma«, ovdje naglašavamo kako kritika te modernističke osnove nije isključivo jedna postmoderna metoda, drži se da je ta kritika naprosto logički unutarmoderni razlog. Objedinjujuća komponenta svih elemenata koja se kreće oko »napada« na novovjekovnu Descartesovu paradigmu svijeta i života nije nastala tek u vidu eventualnog postmodernizma, prije se može reći da se ona, kao i neke druge komponente poput sinkretizma, eklekticizma ili brisanja granica između elitne i pop kulture, pojavila već znatno ranije (Jameson).

Središnji dio rada problematizira ideju navodnoga modernog reda; pred-novovjekovno mišljenje građanskoga uređenja temelji se na stavu da je prirodno stanje kaotično i/li nesigurno pa se ono (stoga) mora napustiti i prevladati. To se u slučaju društvenoga ugovora čini metodičkim predloškom koji počiva na principima uma. Pokazat će se da konzekvencije takvoga umskog uređenja nisu univerzalni čovjek, njegovo prosvjetljenje i kulturno oblikovanje prirode, već zapadanje u barbarstvo (Horkheimer i Adorno), nadzirano reproduciranje bilo zatečenoga sustava ili disciplinarno održavanje bio-moći (Foucault) koji su temeljna počela moderne suvremenosti. Kritikom liberalističkoga pluralizma i bio-političke proizvodnje pokušat ćemo ponuditi argumente koji bi učvrstili pretpostavljene teze.

Ključne riječi

moderna, postmodernizam, univerzalizam, liberalizam, bio-moć, bio-politika, Frederic Jameson

Ako, s jednu stranu, razmatramo teoriju društvenoga ugovora kao novovjekovni metodički predložak koji bi iz kaotičnoga prirodnog stanja uveo u ono uređeno – gdje je um kao zakon osnovni princip prema kojemu pojedinci ugovaraju model građanskoga društva slobode i/li sigurnosti – a s drugu upravo iz te premise izvučemo dva osnovna sukobljena tematska supstrata novovjekovlja uopće, naime um i prirodu, onda stoga možemo reći – kako se obično i drži¹ – da se pred-novovjekovno (bilo u vidu srednjovjekovne varijante ili hu-

1

Da je jedna od osnova novovjekovne epistemologijske paradigme konstruiranje »binarnih opozicija« – kako ih Foucault nazivlje (usp. *Znanje i moć*, Globus, Zagreb, 1994, str. 56) – navlastito u spomenutom odnosu prirode i uma, pokazuje se u nizu filozofijsko-političkih teorija modernoga doba i, dakako, teorija društvenoga ugovora. To možemo pratiti počevši od renesansne utopijske teorije Thomasa Morusa – gdje i sama ideja utopijskoga nužno mora biti umna, a utoliko i nadomjestak za nedostatnost dometa trenutne

kritike društvenoga stanja – i Machiavellijeve političke teorije, a kako je teorija društvenoga ugovora metodičko-umni predložak, posve je jasno da sukob dvaju principa uvijek teži u korist umnomu; o tomu sam više pisala u: »Nedostaci teorije društvenoga ugovora i spolni ugovor«, u: Ankica Čakardić i dr. (ur.), *Kategorički feminizam. Nužnost feminističke teorije i prakse*, Centar za ženske studije, Zagreb 2007., str. 130–141.

Kritiku te opozicije, kao i kritiku »binarnosti« uopće, možemo pratiti tek s pojavom Kritičke



manističko-predrenesansne) temelji na ne-redu i prirodi, a novovjekovna modernost na principima uma koji nagovještavaju povijest građanskoga svijeta. Takva se pretpovijest uma u novovjekovnoj shemi mora dokinuti i prevladati ne bi li se u cijelosti isključio princip prirodne nužnosti u korist konkretnizirane društvene zbilje. No, novovjekovna ideja ozbiljenja umnoga društva koja oslobađa od prirodne prinude pokazala se posve suprotnom; moderno² društvo je – nakon navodnoga prosvjetljenoga oslobođenja i emancipacije od prirode – tek postalo zbiljski ovisno i konzekvencijom jedinoga zbiljskog principa položaja pojedinca i društva: odnosa moći.

Ne bismo li podrobnije razvili teze navedene u uvodnim rečenicama i pokušali naznačiti okvir za kritiku »modernoga reda« u nastavku ćemo razmotriti (a) što je sve problemski moguće učitati u odredbu »moderno«, napose ako se ono sučeljava sa svojim suvremenim slučajem i pojavom »post-izama« koji govore o krizi i kraju modernističkoga reda, te (b) bismo potom iz perspektive teorije liberalizma i diskursa bio-politike pokušali naznačiti problem »grani-ca« prirodnih karakteristika ljudske naravi od povijesno/kulturno stečenih u društvu koje bi trebale biti osnovom uređenoga građanskog društva.

Određenje Moderne i problematičnost »post-izama«

»... jer se izraz post uvijek pojavljuje kao tko zna koji po redu diktat mode, kao loše utemeljeni imperativ.«

F. Torres, *Post? Oblici i suština spora starih i novih*

Pored niza suvremenih rasprava o Postmoderni, afirmacijskih i negacijskih stajališta, tvrdnji, društvenih ideja, utopija i distopija, a negdje između Habermasova stajališta o Moderni kao *nedovršenomu projektu*³ i Lyotardovoj *objavi Postmoderne*,⁴ smještaju se i pitanja o prirodnom i kulturnom koja su na ovaj ili onaj način zahvaćena filozofskim mišljenjem Moderne i Postmoderne i manifestacijom onoga što ta dva »projekta« izazivaju na kulturnoj i teorijsko-praktičkoj ravni uopće.

Na tragu zapadnjačke novovjekovne slike čovjeka, društva i svijeta procesi modernizacije će ukazati na neobično važno sjecište filozofskoga diskursa moderne s umjetnosti, objektivirajućom znanosti, državnim i ekonomijskim razvitkom Zapada. Taj će proces bitno naglasiti dvije stvari – s jednu stranu važnost kritike tradicije kao određenog stava spram vremena i započinjanje »novoga doba« (s time da – s onu stranu postmodernističke kritike – samu kritiku tradicije možemo razmatrati kao predkritiku kritike Moderne) i, s drugu stranu, važno stajalište da karakter modernosti leži u procesu, što je od presudne važnosti kada govorimo o počecima modernosti u političkom smislu. Da se *zaborav političkog*⁵ smjestio upravo u Moderni kada je započeo uspon liberalnoga kapitalističkog društva i akumulacija bogatstva, pokazat će niz izvoda koji tomu razlog traže prvenstveno u propadanju javnoga i privatnog područja života. Tako se moderni liberalistički red i neovisnost u 18. st. – tj. pravo na raspolaganje sobom, a onda i imovinom – koji je uslijedio nakon apsolutizma i bio zajamčen razvojem moderne države razotkriva u svojoj realnosti; logika prosvjetiteljske neovisnosti nije univerzalna, a logika reda primarno je okrenuta ekonomskoj racionalnosti.

Ako je neka teorijska tema posljednjih nekoliko desetljeća doista moderna ili, preciznije, popularna onda je to ona o postmodernizmu i Postmoderni. Kao rezultat prijepora tih rasprava uslijedila su, može se posve ugrubo reći,

dva očista: onaj »habermasovski« – temeljen na tezi da ne postoji ništa untartorijski bitno novoga da bismo na Postmodernu gledali kao na logičku neophodnost i, drugi, postmodernistički – strogi prekid s Modernom gdje je metodičko težište na kritici »univerzalnih načela« i, sljedno tomu, naglasak je na sveprisutnoj relativnosti. Upravo se argumentacija o nužnosti etabliranja Postmoderne često svodi na kritiku modernističkih polazišta onih autora/ica⁶ koji/e na više ili manje izražen način ne pristaju na afirmiranje postulata Postmoderne pa pored tih kritičkih teorija »postmodernistička« argumentacija nerijetko postaje ponovljenom i izlišnom. Stoga, može se reći, postmodernizam u pojavnom svijetu i stvarnim stajalištima još uvijek dijeli prostor s vrijednostima, stajalištima i djelima modernizma.

Budući da ovdje ustanovljujemo negativnu kritiku postojećega stanja društveno-političke paradigme, važno je naglasiti da će jedno od ključnih polazišta te kritike biti moderno načelo univerzalnosti. Mada se i ideja »političkoga postmodernizma« temelji upravo na metodi kritike suvremenoga društva i univerzalnih društvenih normi – naglašavajući da razlike i pluralizam isključuju opasnost koju nose općevažne vrijednosti – svakako se mora podvući da to i dalje ne opravdava postuliranje postmodernizma koji navodno napušta ili nadilazi modernizam. Kako postmoderna, pored ostaloga, znači i poziciju umjetnosti koja prekida s klasičnom modernom i avangardom, posve je zanimljivo kako ona preuzima nasljeđe ranijih pristupa, ono što je Nadežda Čačinović nazvala *mitom umjetnosti* – preopterećivanje umjetnosti u ulozu osporavatelja i opreke svemu racionalnome. Problem je u tomu, drži Čačinović, što i osporavanje esencijalnosti umjetničkoga ne mora značiti kraj njegove mitizacije:

škole frankfurtskoga kruga – usp. npr. Max Horkheimer i Theodor Adorno, *Dijalektika prosvjetiteljstva*, Svjetlost, Sarajevo 1989. – a sustavno od pojave feminističke epistemološkijske kritike/teorije; za dobar pregled toga kritičkoga polazišta vidi: Žarana Papić, *Polnost i kultura*, Biblioteka XX vek, Beograd 1997. ili vrlo utjecajan tekst Seyle Benhabib, »Postmodernističke epistemologije. Odgovor Jeanu-Francoisu Lyotardu«, u: Linda J. Nicholson (ur.), *Feminizam / postmodernizam*, Liberata i CZS, Zagreb 1999.

2

Kada se bude govorilo o »modernom« i »Moderni«, pritom će se u vidu imati novovjekovno doba koje raskida s dobom tradicionalnih apsolutnih monarhija i graniči sa suvremenim društveno-političkim stanjem; u tom smislu termine »Postmoderna« i »postmodernizam« koristimo kad raspravljamo o ne/opravidanoosti njihove sadržajne i formalne upotrebe, na koncu odbacujući postmodernizam kao suvišan »izam«.

3

Usp. Jürgen Habermas, »Modernity – An Incomplete Project«, u: Hal Foster (ur.), *The Anti-Aesthetic. Essays on Postmodern Culture*, Bay Press, Washington 1983.

4

Usp. Jean-Francois Lyotard, *Postmoderno stanje. Izvještaj o znanju*, Ibis – grafika, Zagreb

2005. Treba svakako dodati da pored nastojanja »habermasovske struje« ovomu problemu i one Lyotarda, izranja i posve specifično razmatranje odnosa filozofije i postmodernizma. Ono i šamo, prihvaćajući kritiku oslobođenu od univerzalističkoga teorijskog utemeljenja u vidu postmodernizma, naglašava da i u Lyotardovoj koncepciji Postmoderne i narativne filozofije povijesti naglasak stoji na »meta«, a ne na »naraciji« što opet otvara niz pitanja kad je posrijedi afirmacija postmodernizma. Usp. s takvim specifičnim razumijevanjem/kriticizmom postmodernizma navedeni zbornik radova Linde J. Nicholson.

5

Imajući u vidu Heideggerov *zaborav bitka*, može se reći, on u filozofijsko-političkoj varijanti – referirajući se na političku antropologiju Arendt – postaje *zaborav političkoga*. Za primjer pokušaja da se u dijalog dovedu dva prilično različita teorijska diskursa – Hannah Arendt i Heideggerov – ali među kojima postoji stanoviti zajednički problemski horizont, vidi tekst Željka Senkovića, »Ideja svjetovnosti i kritika Moderne. Arendt vs. Heidegger«, *Filozofska istraživanja* 104 (4/2006), str. 823–835.

6

Primjerice: kod J. Habermasa, T. Eagletona, S. Benhabib, F. Jamesona, R. Dawkinsa, N. Chomskog, A. Giddensa i dr.; neke od stavova prikazat ćemo u nastavku teksta.

»Tkanje se nastavlja, nastaje drugačiji raspored u kojem će opet nastati odmaci i prazna mjesta bez kojih nema 'processa geneze smisla' a pokrivaju ga proizvodi s ugrađenom višeznačnošću.«⁷

Kritika se univerzalnosti ne mora držati postmodernom metodom, ona je naprosto logički unutarmoderni razlog. Bitno važniji motiv izmicanju eksplicitnim postmodernističkim stajalištima sadržan je u sumnjivoj postmodernističkoj viziji tolerantnoga i pluralističkog društva u kojem je svaka politička ideologija suvišna i nevaljana, a gdje navlastito ideje neoliberalizma i slobodne ekonomije pogoduju »tolerantnom pluralizmu«.⁸

Veliki modernizam rođen je zajedno s kulturom masovne proizvodnje. Razumijevajući ovim stajalištem u prvom redu umjetnost, Frederic Jameson će ipak razotkriti i samu pojavnost društva i »politički modernizam«.⁹ Modernizam je, pored ostaloga, strategija prema kojoj se umjetnost opire proizvodnji, a jedva se odupire onim viđenjima koja je degradiraju na razinu potrošne robe. Bježeći »figuri« modernistička se djela okreću k apstraktnoj stvari, ali pritom ne izbjegavajući konzekvenciji da postaju žrtvom nekog drugog oblika. U samoj konačnici, ograđujući se od društvenoga svijeta, negirajući distancu između sebe i vladajućega društvenog poretka, modernizam se mora istovremeno ograditi i od političkih sila koje žele poremetiti taj društveni poredak. Posljednjih nekoliko godina označeno je stanjem »obrnutosti«; time Jameson označuje da su katastrofički nagovještaji budućnosti zamijenjeni osjećajem svršetka ovoga ili onoga – svršetak ideologije, umjetnosti ili društvene klase; »kriza« lenjinizma, socijalne demokracije, države blagostanja i sl. Na taj način – propitujući *stilističke inovacije* – Jameson dovodi u pitanje jednu takvu postmodernističku koncepciju periodizacije kojom bi se Postmoderna trebala uspostaviti kao ona epoha koja slijedi nakon »pada« ili »kraja« modernističkoga projekta, utemeljujući se *usponom estetskoga populizma*. Tako, tvrdi on:

»Među probleme koji se najčešće ističu u vezi s periodizirajućim hipotezama ide i to da one teže prikrivanju razlika i projektiranju ideje povijesnog perioda kao masivne homogenosti.«¹⁰

No, upravo je u tomu razlog zašto se Jamesonu čini bitnim pojmiti postmodernizam ne kao stil, već prije kao *kulturnu dominantu*, što mu omogućuje prisutnost i koegzistenciju čitavoga raspona vrlo različitih, a ipak subordiniranih značajki. Da elemente postmodernizma možemo naći već i u modernizmu, potkrijepit će primjerom da je upravo društvena pozicija starijega modernizma (viktorijanska i postviktorijanska buržoazija) strastveno odbijala priznati nove forme, smatrajući ih upravo ružnima, disonantnima, mračnima, skandaloznima, nemoralnima, subverzivnima i općenito »anti-društvenima«. Rezultatom akademske institucionalizacije i kanonizacije modernoga pokreta ne samo da nam Picasso, Mahler i Joyce, reći će on, više nisu odbojni, već nas tek oni pogađaju u cijelosti svojom jačom »realističnošću«:

»Međutim, u vezi s postmodernim revoltom protiv svega toga valja podjednako naglasiti kako njegove vlastite upadljive značajke – od opskurnosti i seksualno eksplicitnog materijala do psihologijske prljavštine i otvorenih izraza socijalnog i političkog prkosa, koji premašuju sve što se moglo zamisliti i u najekstremnijim momentima visokog modernizma – više nikoga ne skandaliziraju, te ne samo da su prihvaćene s najvećim spokojstvom, nego i same postaju institucionalizirane i padaju u jedno s oficijelnom kulturom zapadnog društva.«¹¹

Tako se apstraktni ekspresionizam u slikarstvu, egzistencijalizam u filozofiji, konačne forme predstavljanja u romanu, filmovi velikih *auteurs* ili modernistička škola u poeziji – prema Jamesonovu shvaćanju postmodernizma – smatraju konačnim, izvanrednim cvatom visokoga modernističkog pogona

koji je u njima potrošen i iscrpljen. U tom smislu, ono što slijedi iza toga biva pojmljeno kao empiričko, heterogeno i kaotično, primjerice u djelu Andya Warhola i pop arta, fotografijskom realizmu, »trenutku« Johna Cagea, punku, eksperimentalnoj postgodarovskoj kinematografiji, Pynchonu i sl. Ono što se nakon toga Jamesonu nameće kao osnovno pitanje – kojim na koncu odbacuje postuliranje postmodernizma – jest: uključuju li ovakvi primjeri ikakvu promjenu ili prijelom koji bi bio temeljniji od periodičnih promjena izgleda i stila, određenih starijim visoko-modernističkim imperativom *stilističke inovacije*? Reakcijom na ovaj Jamesonov esej, Eagleton započinje svoj impliciranjem upravo toga pitanja – je li postmodernizam u bilo kojem važnijem smislu tako isključivo nov da bi nužno morao uslijediti kao rješenje negativnoga stanja Moderne – i odgovara na njega, iz poštovanja prema klasičnoj modernističkoj i avangardnoj umjetnosti, sa suosjećanjem i negativno.¹²

Razlika postmodernizma – kao jednog od »izama« sa svom širinom značenja što ju kulturno-svjetonazorski fenomeni te odrednice zahvaćaju – i Postmoderne – kao vremensko-epohalne odrednice – postaje zanemarivom u slučaju gdje se taj post-izam opravdava kao onaj koji čini razdiobu stanovitih kategorija i fenomena nastalih raspadanjem modernosti i onih koji upućuju na njezino prevladavanje u vidu postmodernosti. Dovodeći takav stav u horizont i estetičkoga i političkoga – jer, čini nam se na pragu Jamesonova mišljenja da je problem postmodernizma istovremeno estetički i politički – možemo kao svojstva postmodernizma naznačiti sljedeće pojave: pluralizam, raznovrsnost, difuzija, nepredvidivost, ambivalentnost, odsutnost ravnoteže, provincijalizam, sinkretizam, eklekticizam, brisanje granica između visoke, elitne i niske, popularne kulture, hedonizam, pastiš, kolaž, složenost, intertekstualnost, amoralnost i aksiološka nezainteresiranost, konformizam, osjećaj i iscrpljenosti.¹³ Uz ta se obilježja mnoga određuju negativno i to u odnosu prema odsutnostima koje se pripisuju modernizmu; ističe se kraj »velike priče« i nedostatak ujedinjujućeg referentnog okvira, odbacuje se zamisao napretka i svih utopijskih i emancipirajućih nastojanja, potkopava se zamisao o identitetu koju smjenjuje kult tijela, osjetan je pad vrijednosti, pa i »gubitak istine« i ucrtava se porast neokonzervativnosti. Dakako, valja istaknuti, posve je

7

Usp. Nadežda Čaćinović, »Mit u umjetnosti i svrgavanje subjekta«, u: Abdulah Šarčević (ur.), *Filozofija i svijet života. Moderna versus postmoderna*, Biblioteka Akademije nauka i umjetnosti BiH, Sarajevo 1991., str. 45–50.

8

Neobično je zanimljivo pratiti kako se tolerancija može tumačiti kao suprotnost spram emancipirajućega potencijala, time ukazujući na svoju paradoksalnost – privid tolerancije. Konkretnije, tražiti da primjerice muškarac bude »tolerantan« prema ženi, bijelac prema nebijelcu u subordiniranom položaju, posve upućuje na površnu samorazumljivost da tolerancija afirmira jednakost. Tolerancija u prvine redu otkriva nešto posve drugo, naime sistem ekonomske nejednakosti koji se zapravo pozivanjem na toleranciju samo prividno nadilazi; onaj koji »tolerira« uvijek je u boljem položaju. Zaoštroreno govoreći, tolerancija je stanoviti vid legitimacije nejednakosti.

9

Usp. Frederic Jameson, »Postmodernizam ili kulturna logika kasnog kapitalizma«, u: I. Kuvačić i dr. (ur.), *Postmoderna. Nova epoha ili zablude*, Naprijed, Zagreb 1988., str. 187–233.

10

F. Jameson, »Postmodernizam ili kulturna logika kasnog kapitalizma«, str. 190.

11

Isto, str. 190–191.

12

Terry Eagleton, »Kapitalizam, modernizam i postmodernizam«, *Književna revija* 37 (1997), br. 1/2, str. 26–43.

13

Usp. Ryszard Kluszczyński, »Modernizam. Postmodernizam. Dekonstrukcija«, *Treći program hrvatskog radija* (1998) 53/54, str. 25–42.

jasno da sve navedene stvari nose u sebi istraživačku (ne)sklonost i bez obzira na njihov oblik mišljenja u različitim koncepcijama one prolaze neki proces ideologizacije.

U silini povijesti mišljenja jedne (post)metafizike, od posthistorije, poststrukturalizma, postempirističke teorije znanosti, postanalitičkoga i neo/pragmatističkoga stanovišta, razvija se francusko-talijansko-američka rasprava koja promišlja tematiku suvremenoga društva. Iz tako postavljenih teorijskih okvira – koji, valja naglasiti, drže postmodernizam opravdanom realnošću – ispituje se, je li Postmoderna jedno transparentno društvo univerzalnih kategorija i komunikacija i je li ona »društvo spektakla«, te se postavlja pitanje na koji se način oblikuju pojedinačne kritike Moderne, u prvom redu onih ponora koje ona nosi u političkom i metafizičkom smislu. Upravo je teorijski rad Giannija Vattima¹⁴ jedan takav dijalog s društvenim i kulturnim aktualitetom Moderne u kojem on poticajne premise nalazi kod Heideggera i Nietzschea, te kod Gadamera i Adorna.¹⁵ Kritika Moderne i metafizike, smatra Vattimo, onaj su tijekom mišljenja koji pretpostavlja Postmodernu. Ono što je sigurno označilo put k Postmoderni jest pojam prevladavanja, nadilaženja, ukidanja i odbijanja moderne pardigme. Da to »prevladavanje« nije usmjereno linearnom kretanju napretka, već da se »svijet« dovršenja Moderne događa u istovremenom nestajanju, ali i ne gubljenju onoga što nestaje, pritom stvarajući neki novi smisao, upravo je ono što bitno određuje Postmodernu, reći će Vattimo.¹⁶

Imajući u vidu odredbene kategorije konstitucijskih elemenata u postuliranju Postmoderne, može se istaknuti sljedeće. Naime, objedinjujuća komponenta svih elemenata koja se kreće oko »napada« na novovjekovnu Descartesovu paradigmu svijeta i života nije nastala tek u vidu eventualnoga postmodernizma, prije se može reći da se ona, kao i neke druge komponente – poput sinkretizma, eklekticizma ili brisanja granica između elitne i pop kulture – pojavila već prije u raznim razdobljima modernističke umjetnosti, imajući podjednaku važnost kao i danas.¹⁷ Iz toga razloga, i brojnih drugih, teško je moguće ovdje tim svojstvima objasniti posebnu prirodu bilo umjetničkih pojava ili suvremene društveno-političke stvarnosti uopće. Na pragu takvih kritika postmodernizma – koje zapravo ukazuju na stanje suvremene moderne politike – u nastavku ćemo se usmjeriti na ono što smo nazvali *zaboravom političkoga*, dakako, koji ide u korist *logici kasnoga kapitalizma* (Jameson) i uspostavi novoga ne-reda modernoga liberalizma i globalizacije.

Moderni nered

»Globalizacija je ničija vlast. Nitko je nije započeo, nitko je ne može ni zaustaviti, nitko nije odgovoran. Riječ *globalizacija* znači organiziranu neodgovornost. Tražiš nekoga kome bi se mogao obratiti (...) ali nema institucije, nema telefonskog broja, nema e-mail adrese.«

U. Beck, *Moć protiv moći u doba globalizacije*

Prema Gianniju Vattimu, *vladarsko pravo istine* – ta mitska predstava o istini – mora biti dovedena u pitanje, ili Lyotardovom tezom kad je riječ o »mitu« o znanju:

»U suvremenom društvu i kulturi, postindustrijskom društvu, postmodernoj kulturi, pitanje legitimnosti znanja postavlja se na sasvim drugačiji način. Velika je priča izgubila svoju vjerodostojnost, bez obzira koji joj način ujedinjavanja pridamo – spekulativnu ili priču o oslobođenju.«¹⁸

U *Postmodernom stanju* Lyotard će naznačiti dvije velike priče o legitimaciji znanja u modernoj povijesti, posebice u povijesti znanja i njegovih institucija. Jedan je sustav legitimacije više političke naravi i tu je *subjekt čovječanstvo kao junak slobode*, a druga je inačica više filozofske naravi i ona se pojavljuje prilikom osnivanja Berlinskoga sveučilišta.¹⁹ Upravo u tom smislu Lyotard predočava škole kao funkcionalne, a sveučilište kao spekulativno, tj. filozofsko. Valja ipak naglasiti, a u kontekstu njegova razmišljanja o postmodernomu (stanju), da je prva inačica legitimnosti danas ponovno pronašla novu snagu, premda je položaj znanja uzdrman, a njegovo spekulativno jedinstvo razbijeno. Stoga, ideja interdisciplinarnosti pripada odnosu prema znanju koji nije odnos oslobađanja čovječanstva, već je to odnos korisnika jednoga složenog konceptualnog oruđa. Koliko je vidljivo i jasno da se tu ne može nikako raditi o oslobođenju, da je suvremeni ljudski slučaj zapravo zapao u prostor pseudoslobode i simulakrumske varke znanja, informacija i komunikacije, posve se jasno ogleda u činjenici da moć stvara pristup znanju, tako pripremajući za sebe stalnu osnovu legitimacije.

Oštra, ali posve opravdana kritika Lyotardovih teza o Postmoderni koju podastire Seyla Benhabib naznačuje da je promjena paradigme svijesti na paradigmu jezika označila *gubitak svijeta*.²⁰ Taj pomak znači da fokus više nije na epistemičkom subjektu, niti na privatnim sadržajima svijesti, nego na javnim, označujućim aktivnostima skupa subjekata. Preokret se odvija od denotacije (svijesti) k performativnosti (jeziku), od propozicije ka govornomu činu. Ovom tezom Benhabib kritizira brojne postavke što ih je postulirao Lyotard u *Postmodernom stanju*, a ovdje ćemo se zadržati samo na jednom segmentu njezine kritike spomenutoga teksta. Završavajući svoj esej o *postmodernom stanju* pozivom da se »javnosti dade slobodan pristup bankama podataka«, Benhabib će taj Lyotardov prijedlog s pravom ocijeniti posve naivnim.²¹ Ako Lyotard svoj prijedlog opravdava time što će spriječiti totalnu kompjutorizaciju društva i opskrbiti *skupine* informacijama što ih trebaju da bi donijeli zajedničke odluke, ostaje posve otvorenim pitanje koje će to točno skupine raspravljati o *metauputama*? Društveni pokreti, građanske skupine, institucije, interesne skupine ili lobiji, pita Benhabib i dodaje:

14

Usp. Gianni Vattimo, *Kraj moderne*, Matica hrvatska, Zagreb 2004.

15

Premda svoj prilog promišljanju eminentno postmoderne teme »razlike« izrijekom zasniva na Heideggerovoj misli tzv. ontološke diferencije, Vattimo se ipak u njezinu konkretnom razvijanju oslanja i na Michela Foucaulta, Gillesa Deleuzea i Jacquesa Derridaa; dakako, time golem dug Gadameru nije doveden u pitanje. Usp. i komentar Damira Barbarića u: »Gianni Vattimo«, u: *Kraj moderne*, str. 182, gdje se Barbarić poziva i na neke refleksije Wolfganga Welscha.

16

Usp. A. Šarčević, »Gianni Vattimo. Kritika filozofije i teorija moderne. Postmoderni mišljenje«, u: A. Šarčević, *Kritika moderne*, Svjetlost / Bemust, Sarajevo 2005., str. 361–392.

17

F. Jameson u nav. eseu razmatra *moćnu alternativnu poziciju* prema kojoj postmodernizam ne predstavlja mnogo više od još jednoga stupnja pravoga modernizma. Tako on koncedira da je sve značajke postmodernizma moguće pronaći u ovom ili prethodnom modernizmu; za primjer navodi prethodnike/ice poput Gertrude Stein, Raymonda Russella ili Marcela Duchampa.

18

J.-F. Lyotard, *Postmoderni stanje*, str. 53.

19

Isto, str. 44–46.

20

Usp. S. Benhabib, »Postmodernističke epistemologije. Odgovor Jeanu-Francoisu Lyotardu«.

21

Isto, str. 109.

»Kako daleko će zahtjev da se 'javnosti da slobodan pristup bankama podataka' ići? Može li IBM ili bilo koja druga multinacionalna korporacija demokratizirati svoje poslovne tajne i tehničke informacije? Da li je vjerojatno da će vojska demokratizirati procedure dobivanja, obrade i pohranjivanja informacija?«²²

Završavati s prikazom politike kao pluralizmom neoliberalne interesne skupine, a u odsustvu radikalnih mjera za mijenjanje ekonomskih, društvenih i kulturnih nejednakosti i oblika subordinacije vizija, koju predlaže Lyotard, neosnovano je i naivno. Nije se teško složiti s kritikom Benhabib, pogotovo ako imamo u vidu da njegov »luksuzni« zahtjev neće uspjeti zadovoljiti marginalizirane skupine u društvu koje nemaju pristup organizacijskim, a kamoli informacijskim sredstvima; dakako, te skupine čine žene, manjine, stranci, nezaposlena mladež, stariji, itd. Drugi važan prigovor, koji nećemo ovdje moći dublje propitati, Benhabib veže uz njegov stav da pluralizam neoliberalne interesne skupine, te pretpostavka da će jezične igre biti savršene informacije, isključuje ili zanemaruje moment da se jezične igre natječu, da se »bore«; promjena paradigme u suvremenoj filozofiji od svijesti k jeziku ne mora voditi u viziju politike koja ne može opravdati vlastitu viziju pravde, taj pomak paradigme može voditi politici i epistemologiji koje shvaćaju nedostatak metanaracija i insistiraju na formuliranju minimalnih kriterija vrijednosti naših diskurzivnih i političkih praksi.

Dodatni razlog zašto ovdje (i uopće) ne pristajemo na osnaživanje postulata postmodernizma – što, dakako, ne znači da se opravdavaju razlozi stanja u kojem se Moderna nalazi – počiva na »sumnji« navodnoga emancipirajućeg postmodernističkog gesla:

»... mnogostrukosti su dobre, a jedinstvo je nesreća koje se treba čuvati.«²³

Ovaj postmodernistički izraženi zahtjev da se napusti univerzalističko načelo Moderne neće dovesti – kako se to navodno htjelo – do prepoznavanja koje znači uvažavanje svakovrsnih razlika, već tek do njihova imenovanja, usustavljivanja, otkuda je konzekventno pluralizme jednostavnije nadzirati, a otuda i drukčije tretirati. Posve srodno onomu što je Foucault u *Volji za znanjem* nazvao *polimorfim poticajima* na ustanovljivanje razlika, koje se na taj način jednostavnije kontroliraju i isključuju kao *usađena izopačenost*.²⁴

Prosvjetiteljstvo 17. stoljeća plod je sekularnoga racionalizma koje je, nasuprot crkvenom autoritetu, postavilo pod suverenitet razuma ne samo ono što će se utemeljiti, između ostaloga, kao i »filozofija prirode«, već i politiku, društvo i ekonomiju. Unutarnji prevrati i dinamika preobrazbe apsolutističke države uvjetovali su razloge prijelaza društva u uređenije tipove pravne države, u prvome redu u liberalnu pravnu državu. Tako se postupno delegitimirao oblik apsolutističke suverene države, za koji se držalo da je nepotreban i represivan. Liberalna se država utemeljuje osiguravanjem građanskih i političkih prava i sloboda individua, koji od pukog podanika – državljanina, postaje slobodnim građaninom. U takvom se ozračju posve izraženom javlja potreba odjeljivanja građanskoga društva od represije i kontrole države, pritom zahtijevajući svoju autonomiju s obzirom na suverenu državu kao apsolutističku i despotsku. Institucionalizacija (nove) liberalne države počiva na izričitom konsenzusu individua kao građana, koja kao takva predstavlja modernu ustavnu državu. Imanentnom racionalitetu modernoga građanskog društva – kao procesu tržišno/razmjenske formacije društvenosti – funkcionalno je primjerena samo ustavna država, koju karakteriziraju ograničavanje i nadzor političke vlasti, te nezavisnost sudstva (dioba vlasti), federalizam (funkcionalni i teritorijalni), slobodna javnost, pravo na opoziciju.²⁵

Sredinom 19. st. događa se stanovito reduciranje cjeline »izvanjsko-unutar-nje« društveno-državne dinamike i »javni« interes poprima obilježje privatnosti. To ne znači ništa drugo nego da se odnos privatno društvo – javna politika svodi na zakonitosti društva, tj. proizvodne privatnosti. U tomu se politika i javni čovjek gube pred zakonitostima ekonomske »sfere« društva. Takvo »suženje« političkoga svoj vrhunac zahvaljuje kretanjima moderne neoliberalne ekonomije u vidu suvremenoga kapitalizma. Razdvajajući tako društvo od države, potpuno je omogućeno kapitalističkom sustavu proizvodnje da se kreće i gomila bogatstvo uz smanjenu, ili pak potpuno povučenu kontrolu – regulaciju države. Kako je sferi proizvodnosti svojstveno, kao i obitelji, da se njihovi članovi udružuju na temelju sličnih ili istih interesa, želja, sklonosti ili pak emocija, upravo je temeljni obrazac očuvanja tih privatnih interesa i njihovo »konzerviranje« bitna premisa koja osigurava takvu tradiciju.²⁶ Tako je reprodukcija, bilo u kontekstu ekonomijskoga diskursa ili pak obiteljskog, njihova zajednička karakteristika. Svjesno napuštanje takvih zadanosti nije u naravi udruživanja na temelju intimnih interesa, radnih i proizvodnih, u privatnom okružju društvene sfere, to je tek svojstveno javnoj političkoj sferi sukoba; tek tu možemo govoriti o djelovanju među ljudima iz kojega izrasta političko područje ili – bio-političkom terminologijom – političko »tijelo«.

Inicijalni val moderne politike pratimo od uređenja prelaska iz prirodnoga društva u ono civilno, za što se pobrinuo upravo društveni ugovor 17. i 18. stoljeća, koji je u tom trenutku služio kao racionalna metoda prelaska iz prirodnoga stanja (kaosa) u ono uređeno stanje društva (civilizacije, tj. kulture). Pored toga, na snazi je i »racionalizacija suverenosti«, koja je osnovni motiv druge faze političke moderne, one u kojoj dolazi do postupnog koincidiranja demokratskoga nazora Moderne s liberalizmom kao političkim svjetonazorom Moderne.²⁷ Postojeći oblik moderne politike, mogli bismo reći »treći val«, ponajprije ukazuje da je osnova nove paradigme moći upravo njezina biopolitička narav. Biomoć je oblik moći koji uređuje društveni život iz njegove nutrine, slijedeći ga i reproducirajući. Ona postiže svoju djelotvornost tek kada se potpuno pounutri, kada postane integralna, životna funkcija koju svaki pojedinac prihvaća i reaktivira vlastitim pristankom i po-

22

Isto.

23

Usp. Paolo Virno, *Gramatika mnoštva*, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb 2004., str. 13.

24

Dakako, u njegovu slučaju, tu se radilo o analiziranju raznovrsnih seksualnih ponašanja, no ono što on time na dubljor razini otkriva jest jedna sveobuhvatnija istina ljudskoga slučaja. *Diskurzivna eksplozija* razlika i pluralizama o kojoj Foucault govori (u poticajnom, a ne represivnom obliku moći) uspostavlja disciplinu bio-moći koja odaje privid da razlike – naspram opasnoga jedinstva – oslobađaju. »Priznanje« da si različit/a oslobađa; upravo u tomu leži paradoks reduciranja značenja pojma *priznanja* koje upućuje i na to da je: »ono utisnuto u srž procedura individualizacije posredstvom moći«. Usp. M. Foucault, *Znanje i moć*, str. 43.

25

Usp. Dragutin Lalović, »Plaidoyer za državu u Bodinovoj *science politique*«, u: Jean Bodin, *Šest knjiga o republici*, Politička kultura, Zagreb 2002., str. 225.

26

Također, vrlo je upitna u tom smislu i tradicija striktnoga *locusa* obitelji; izlazak žene iz sfere obitelji vrlo je indikativan. »Zna se« gdje joj je mjesto i koliko je to privatne naravi. Iskorakom žene u javnost, ne mijenja se samo ideja »političkoga«, istovremeno se uzdrma vaju i pretpostavke privatne sfere društva. Zato je vrlo simboličan iskaz da je »izlazak žene iz obitelji« u javnu sferu života oslobađajuće naravi.

27

S time usp. Žarko Puhovski, »Suverenost i njezine granice«, u: F. H. Hinsley, *Suverenitet*, August Cesarec, Zagreb 1992.

navljanjem. U prijelazu iz disciplinarnoga društva u društvo nadzora²⁸ stvara se specifična paradigma moći koju određuju tehnologije što se oslanjaju na društvo kao područje biomoći. Dolazeći odasvud, iz mnoštva točaka, a pritom ne zahvaćajući sve, temeljna bi odrednica ove moći bila da ista ustrajava na tomu da se održi, samoreproducira i uvijek izdvaja iz niza nepostojanosti. Foucaultova raščlamba metode moći s obzirom na tradicionalno poimanje moći kao institucije, strukture ili sposobnosti koju uživaju pojedinci, u bitno najvećoj mjeri doprinosi onomu najsloženijem čemu se pristupa u kritičko-analitičkom pristupu društvenopolitičke suvremenosti. Tako se, na tragu njegova poimanja složenosti moći, mogu izdvojiti neke njezine postavke; ona se ne stječe, otima ili dijeli; moć je izravna posljedica ne-ravnih odnosa i asimetrije, dolazi odozdo, uvijek teži nekom cilju i tamo gdje postoji moć, uvijek postoji i otpor.²⁹ Kada biomoć postane dijelom biopolitičke proizvodnje, njezina mašinerija obuhvaća cijelo društveno tijelo i razvija ga u njegovoj virtualnosti. Na taj se način moć izražava kao nadzor koji se proteže u dubine svijesti i tijela stanovništva, a time i kroz sveukupnost društvenih odnosa. Tu više ne možemo govoriti o tradicionalno shvaćenom obliku moći, ona postaje znatno »neuhvatljivom«, ali je itekako prisutna. Iz fiktivne se relacije mehanički rađa stvarna podčinjenost. Moć je prisutna, radna i aktivna, dok je ono što je reproducira zapravo puki objekt na koji se ona odnosi i sebe reflektira. To je pozicija suvremenoga građanina, stanovnika *Panoptikona*:

»Viđen je, ali ne vidi; objektom je obavijesti, a nikada subjektom u komunikaciji«. ³⁰

Glavni je učinak tako oblikovane moći da u stanovništvu stvori svjesno i stalno stanje vidljivosti, kojim se osigurava njezino automatsko i mehaničko funkcioniranje. Radi toga, naglašava Foucault, Bentham i pretpostavlja da moć mora biti vidljiva i neprovjerljiva.³¹ Moć se na taj način automatizira i gubi individualnost. Temelji se manje u osobi, a više u stanovitoj sporazumnoj raspodjeli tijela, površina, u aparaturi čijim se unutrašnjim mehanizmima proizvodi odnos kojim su pojedinci obuhvaćeni. Subjekt je taj koji proizvodi vlastitu sliku vlasti, a njezina se legitimacija uspostavlja upravo tako da svoj izvor legitimnosti ne crpi ni iz čega što počiva izvan samoga sebe, već prije svega samovrednovanjem, razvijajući svoj vlastiti jezik.

Zaključne bilješke

Prije nego li se uspostavi jedinstvena i zajednička vlast države – u slučaju Hobbesa – toga velikog *Levijatana*, vlada prirodno stanje bezakonja i rata. Zastrašujuće stanje *rata svih protiv sviju* glavni je motiv udruživanja ljudi u državu, smatra Hobbes. Strah od smrti najsnažniji je ljudski osjećaj i pokretač konstituiranja političke zajednice. Razum se javlja nešto kasnije; on pomaže da se ta politička zajednica uobliči i definira tako da na nju mogu pristati svi članovi. Da bi se željela država, dovoljan je strah, ali da se ona očuva, potreban je razum. Hobbesova teorija društvenoga ugovora počiva na tzv. »racionalnom egoizmu«, koji bi se u najkraćem mogao svesti na tvrdnju da su ljudi za kreiranje državne zajednice prije svega motivirani svojim racionalnim interesom, i ničim izvan njega:

»No, što god bilo predmet nečijeg poriva ili želje, to je ono što on sa svoje strane naziva *dobro*, dok predmet svoje mržnje i odbojnosti naziva *zlom*«. ³²

I Hegel, mada kritičar teorije društvenoga ugovora, nudi putokaze za izlazak iz prirodnosti u »sferu« povijesti. Trodioba je ono što arhitektoniku *Filozofije*

prava čini umskom. Politička, pravna i moralna povijest tri su sustava povijesti u kojem se najbolje očituje različitost političke cjeline od pravne zbilje. Pravna je zbilja umno utemeljena, jer zakon nije drugo doli um sam, tako je ono što je istinski zbiljno, sadržano u umnosti prisutne zbilje:

»Što je umno, to je zbiljsko; a što je zbiljsko, to je umno.«³³

Prelazak prirode u povijest odvija se kao povratak duha iz izvanjštenosti sebi, u bitak. Liberalističko, pak, odbacivanje prirodnoga prava kod Lockea u osnovi zastaje kod njegova posebnog tumačenja, po kojem je poštovanje različitosti ili individualnosti jedina neophodna stvar u (političkom) životu čovjeka. Međutim, kada su liberali postali netrpeljivi zbog apsolutnih ograničenja različitosti, morali su izabrati između prirodnoga prava i, Straussovom terminologijom, *nesputanog njegovanja individulnosti*.³⁴ Dakako, odabrali su ovo drugo. Ljudsko biće oslobađalo se – ili se oslobađa – time što ne traga za srećom, već za vlastitom verzijom sreće.³⁵ Tako, čovjek ne teži univerzalnim i nepromjenjivim principima, nego shvaćanju koje je posebno, promjenjivo i jedinstveno. Pravni pozitivizam 19. i 20. stoljeća, naglasit će Strauss, još više kritizira univerzalne principe pravednosti; oni su promjenjivi i sami po sebi posve specifični za vrijeme u kojem nastaju, stoga su uvijek tek povijesni i relativni. Liberalistički relativizam zasniva se na ideji trpeljivosti koja svakomu omogućuje da traži sreću na vlastiti – individualni način.

Konačno, ideja da moderni red slijedi iz umskoga »vladanja prirodom« tek je privid i nosi svoje suvremene posljedice toga tipa ugovaranja. Najočitije su one u odnosima moći, bilo u svojoj klasičnoj varijanti, kad se moć posjeduje, ili u suvremenoj bio-političkoj varijanti kad se naprosto *vrši* (Foucault). Na to upozoruje i standardna teorija, baš onako kako je na to prvotno upozoravala ona »rubna«, u prvom planu feministička ili filozofijsko-rodna,³⁶ a onda i

28

Foucault drži da su disciplinarne ustanove (zatvor, ludnica, bolnica, tvornica, sveučilište, škola i sl.) određene logikom »razloga« discipline; disciplinarna moć radi na tomu da razdvoji »normalna« ponašanja od »devijantnih«, određujući im granice i »prikladne« sankcije. Društvo nadzora se, pak, rađa iz modernoga stanja u prelasku na »postmodernost«; to je ono društvo gdje mehanizmi zapovijedanja postaju sve »demokratskijima«, sve utjelovljeniji u društveno polje, raspodijeljeni kroz mozgove i tijela građana. Usp. Michel Foucault, *Nadzor i kazna. Rođenje zatvora*, Informator, Zagreb 1994. Također, s nastavljanjem na ove Foucaultove teze uputno je usp. i rad Hardta i Negrija, *Imperij*, Arkzin i Multimedijalni institut, Zagreb 2003.

29

Usp. M. Foucault, *Znanje i moć*, str. 64–68.

30

M. Foucault, *Nadzor i kazna*, str. 206.

31

Usp. isto, str. 207.

32

Thomas Hobbes, *Levijatan*, Jesenski i Turk, Zagreb, 2004., str. 41, odsj. 7, pogl. VI.

33

G. W. F. Hegel, *Osnovne crte filozofije prava*, Veselin Masleša, Sarajevo 1964. str. 16, predgovor.

34

Usp. Leo Strauss, *Prirodno pravo i istorija*, Veselin Masleša, Sarajevo 1971.

35

L. Strauss, *Prirodno pravo i istorija*, str. 21.

36

Iako je feministička kritika prva sustavno upozorila na problem univerzalnosti koju pretpostavlja novovjekovna modernost, treba reći, njezini se potezi ne kreću u smjeru neke druge esencijalizacije, ženske. Ono što se pak pokazalo u prijedlogu radikalnoga obrata muškoga poretka na formu ženskog – napose u teorijama i praksama esencijalističkih, separatističkih i segregacijskih struja – jest neuspjeh ishodovanja početnoga cilja – antipatrijarhalnoga ili antiandrocentričnog – jer se nije izašlo iz hipostaza postojeće metafizike i ustanovljenoga prirodnog ili racionalnog poretka stvari u kojem se uspostavlja jedna (dominantna) univerzalnost prema kojoj se »uštima« cjelina svijeta.

antirasistička, anarhistička, ekološka, animalistička, bioetička i sl. Ne postoji neutralni i čisti pogled, univerzalni pojam čovjeka posve je reducirana slika te cjeline kao što je čovjek tek dio cjeline živoga svijeta. Moglo bi se učiniti kao da je izbora mnogo, no opet, povrh različitih pogleda, postoji jedan opći horizont spoznaje prema kojem se poredak stvari »uštima«. Ipak, reći da je neka cjelina nepromjenjiva ili trajna, isto je što i reći da se njezina struktura može predvidjeti u budućnosti. Shodno tomu, ostaje nam zaključiti da je postojeća ideja cjeline, napose ljudskoga slučaja, tek nekompletna i reducirana slika čovjeka koja ne može biti pravom cjelinom. Time su stupovi modernoga reda posve dovedeni u pitanje; i kad je riječ o umskom uređenju društveno-državne zajednice – koja izvodi iz kaotičnoga prirodnog stanja – i kad je riječ o metafizičkim totalitetima. No, bez da idemo postmodernističkim prečicama, ne ostajemo tek na dekonstrukciji i površnom eklektičkom relativizmu.

Nemogućnost da se izrazi neidentično (Drugo), tj. pluralno, za koje se nazivno moderni liberalizam zauzima, ukazuje da se cjelina društva pokazuje kao njegova neistina. *Alternativni odnos prema prirodi* – na koji upozoruje i *Dijalektika prosvjetiteljstva* – zahtijeva da se s prirodom komunicira, a ne da je se samo obrađuje i negira. Mada ovdje nije moguće dublje ući u tu teoriju, uputno je navesti da problem ovladavanja prirodom, tehnikom i znanošću treba biti i pitanje *komunikativnoga djelovanja* (Habermas)³⁷ koje je nezaobilazno kada govorimo o drukčijoj komunikaciji u strukturi zajedničkoga života.

Ovoj kritici principa cjeline, na kojem se temelji modernistički red, ne treba pristupiti iz gledišta postmodernističke relativizacije i neograničenoga pluralizma – jer to gledište još više kaotizira nejasan horizont počela poretka i identiteta – a koje metafizičko poimanje bitka ne dovodi u pitanje, već joj prije svega treba pristupiti iz perspektive konkretno manifestiranih stvarnih razlika među ljudima koji svakodnevno žive svoje različitosti u okviru zatečenoga poretka stvari. Kao što treba reanalizirati zašto je teorija društvenoga ugovora i prosvjetiteljstvo držalo da um, svijest i racionalnost trebaju urediti »prirodni kaos«, tako bismo se trebali poduhvatiti i kritike metafizike, u kojoj leže odgovori redu nejednakih odnosa moći što se manifestiraju u nakupinama socijalnoga.

Bibliografija

Benhabib, Seyla: »Postmodernističke epistemologije. Odgovor Jeanu-Francoisu Lyotardu«, u: Linda J. Nicholson (ur.), *Feminizam / postmoderenizam*, Liberata i ČŽS, Zagreb 1999.

Barbarić, Damir: »Gianni Vattimo«, u: Gianni Vattimo, *Kraj moderne*, Matica hrvatska, Zagreb 2004.

Čačinović, Nadežda: »Mit u umjetnosti i svrgavanje subjekta«, u: Abdulah Šarčević (ur.), *Filozofija i svijet života. Moderna versus postmoderna*, Biblioteka Akademije nauka i umjetnosti BiH, Sarajevo 1991.

Čakardić, Ankica: »Nedostaci teorije društvenoga ugovora i spolni ugovor«, u: Ankica Čakardić i dr. (ur.), *Kategorički feminizam. Nužnost feminističke teorije i prakse*, Centar za ženske studije, Zagreb 2007.

Eagleton, Terry: »Kapitalizam, modernizam i postmodernizam«, *Književna revija* 37 (1997), br. 1/2, str. 26–43.

Foucault, Michel: *Nadzor i kazna. Rođenje zatvora*, Informator, Zagreb 1994.

Foucault, Michel: *Znanje i moć*, Globus, Zagreb 1994.

- Habermas, Jürgen: »Modernity – An Incomplete Project«, u: Hal Foster (ur.), *The Anti-Aesthetic. Essays on Postmodern Culture*, Bay Press, Washington 1983.
- Habermas, Jürgen: *Theorie des kommunikativen Handelns* I–II, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1981.
- Hegel, G. W. F.: *Osnovne crte filozofije prava*, Veselin Masleša, Sarajevo 1964.
- Hobbes, Thomas: *Levijatan*, Jesenski i Turk, Zagreb 2004.
- Horkheimer, Max i Adorno, Theodor: *Dijalektika prosvjetiteljstva*, Svjetlost, Sarajevo 1989.
- Jameson, Frederic: »Postmodernizam ili kulturna logika kasnog kapitalizma«, u: I. Kuvačić i dr. (ur.), *Postmoderna. Nova epoha ili zabluda*, Naprijed, Zagreb 1988.
- Kluszczyński, Ryszard: »Modernizam. Postmodernizam. Dekonstrukcija«, *Treći program hrvatskog radija*, (1998) 53/54, str. 25–42.
- Lalović, Dragutin: »Plaidoyer za državu u Bodinovoj *science politique*«, u: Jean Bodin, *Šest knjiga o republici*, Politička kultura, Zagreb 2002.
- Lyotard, Jean-Francois: *Postmoderno stanje. Izvještaj o znanju*, Ibis – grafika, Zagreb 2005.
- Nicholson, Linda J. (ur.): *Feminizam / postmodernizam*, Liberata i ČŽS, Zagreb 1999.
- Papić, Žarana: *Polnost i kultura*, Biblioteka XX vek, Beograd 1997.
- Puhovski, Žarko: »Suverenost i njezine granice«, u: F. H. Hinsley, *Suverenitet*, August Cesarec, Zagreb 1992.
- Senković, Željko: »Ideja svjetovnosti i kritika Moderne. Arendt vs. Heidegger«, *Filozofska istraživanja* 104 (4/2006), str. 823–835.
- Strauss, Leo: *Prirodno pravo i istorija*, Veselin Masleša, Sarajevo 1971.
- Šarčević, Abdulah: *Kritika moderne. Socijalna filozofija. Filozofija znanosti. Teorija racionalnosti. Otvoreno društvo*, Svjetlost / Bemust, Sarajevo 2005.
- Torres, Félix: »Post? Oblici i suština novog spora starih i modernih«, u: Ivan Kuvačić i dr. (ur.), *Postmoderna. Nova epoha ili zabluda*, Naprijed, Zagreb 1988.
- Vattimo, Gianni: *Kraj moderne*, Matica hrvatska, Zagreb 2004.
- Virno, Paolo: *Gramatika mnoštva*, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb 2004.

Ankica Čakardić

The Pre-Contractual Condition and the Modern Order

Abstract

In introduction we are trying to define the term Modernity both in time and subject notion in relation with contemporary attempts of postulating postmodernism. Since the problem of »universalism« is the central position of the work, we are stressing here that critique of that modern fundament is not exclusively one postmodern method, we are assuming that that critique is simply logical inner-modern reason. The combining component of all elements which is revolving around »attack« at modern Descartes' world and life paradigm didn't arise as a part of eventual postmodernism, we can rather say that it has appeared even earlier as some other components like syncretism, eclecticism or removing the border between elite and pop culture have (Jameson).

The central part of the text deals with an idea of so called modern order; the pre-modern thought of civil in-order is based on attitude that natural state is chaotic and/or insecure so (therefore) it should be abandoned and overcome. In the case of social contract that can be done by methodical recipe which is based on mind principles. It will be shown that consequences of that mind order are not universal human being, his enlightenment and cultural nature modelling, but falling in barbarity (Horkheimer and Adorno), controlled reproduction of present system or discipline bio-power maintenance (Foucault) which are all together basic elements of modern contemporaneous. We are trying to propose arguments for strengthening presumed theses by critique of liberal pluralism and bio-political production.

Key words

modernity, postmodernism, universalism, liberalism, bio-power, bio-politics, Frederic Jameson